

M i l e n a J a k u b i a k

Racjonalność przekonań religijnych – argument moralny

Słowa kluczowe: *David Hume, racjonalność, racjonalność religii, etyka, moralność chrześcijańska, ateizm a moralność, argumenty na istnienie Boga, szkockie Oświecenie*

1. Uwagi wstępne

Celem mojej pracy jest przedstawienie jednego z aspektów przeprowadzonej przez Davida Hume’a krytyki religii – argumentu moralnego. Zanim jednak przejdę do części właściwej, podejmę parę istotnych kwestii wstępnych – omówię Humowskie kryteria racjonalności oraz nakreślę krótko pozostałe zagadnienia z jego filozofii religii.

a) Kryteria racjonalności

Hume wielokrotnie podkreśla rolę prostoty, ścisłości i precyzji, które powinny towarzyszyć naszym rozważaniom, aby nadać nie tylko przejrzystość wywodom, ale także aby nie zniechęcać do nich czytelnika¹. Tych cech pozbawia filozofię, która jest abstrakcyjna, głęboka i zawiła – czyli metafizykę. Termin ten odnosił Hume do wszelkich spekulacji należących do różnych gałęzi wiedzy, które nie spełniają kryterium ścisłej artykulacji i stanowią tym samym

¹ Dla Hume’a pewnie to kryterium zyskało na znaczeniu z powodu negatywnej recepcji, z jaką spotkało się jego młodzieńcze dzieło, czyli *Traktat o naturze ludzkiej*: wytknięto mu nie tylko marny styl pisarski, ale przede wszystkim niejasność argumentacji (J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, „Wprowadzenie”, w: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005 – odąd cytowane jako *Traktat* – s. 5–6).

zagrożenie dla racjonalności². Dlaczego dane rozważania są zawile, uciążliwe i prowadzą do błędów? Są takie z dwóch powodów: ich źródłem jest ludzka próżność, „która próbuje ogarnąć przedmioty całkowicie niedostępne ludzkiemu rozumieniu”, po drugie wywodzą się z „przebiegłości popularnych przesądów, które nie mogą bronić się na otwartym gruncie, tworzą splątane klęcza, by ukryć i ochronić swoją słabość”³. Dlatego metafizyka to nic innego jak sofisterya i złudzenia: wychodząc poza granice dostępne ludzkiemu poznaniu, tworzy fikcje, które nadrabiają swe braki za pomocą retorycznych sztuczek. Te drugie zabiegi jednak poprzez postulat ścisłości artykulacji – precyzji naszych myśli – uda się Hume’owi zdemaskować. Jest to w pewnym sensie również wymóg semantyczny – nasze przeświadczenia muszą posiadać znaczenie, odnosić się do czegoś, co nie jest tylko fikcją, ale stanowi wiarygodną podstawę naszych pojęć.

By nie wykroczyć poza granice możliwości naszego poznania, przekonania muszą spełniać kolejny warunek racjonalności – ich treść muszą stanowić dane doświadczenia, czyli idee, które mają swoje źródło w impresjach. Twierdzenia moralne (o faktach) mają status twierdzeń tylko prawdopodobnych, a nie pewnych, jak jest w przypadku twierdzeń demonstratywnych. Pewność nie jest tu jednak żadnym wyznacznikiem racjonalności przekonań: przekonaniom moralnym, jeśli spełniają kryterium weryfikacji (test na ich zawartość) i zasadę prawdopodobieństwa (im więcej przypadków potwierdzonych przez doświadczenie, tym lepiej), przysługuje taki sam stopień racjonalności jak twierdzeniom demonstratywnie pewnym.

Ważnym kryterium racjonalności jest także umiarkowany sceptycyzm. Przyjęta przez Hume’a sceptyczna metodologia ma dwie konsekwencje: ustanawia kategoryczny zakaz wychodzenia w rozważaniach poza granice doświadczenia i postuluje ograniczenie zakresu naszego wyjaśniania. Takie wartości, jak roztropność, rzetelność, pokora (wynikająca ze świadomości niedoskonałości naszych władz poznawczych), ostrożność (wstrzymanie się z pochopnym wydawaniem sądów) i skromność (ograniczenie zakresu naszych badań) stanowią aksjologiczny składnik racjonalności. Podsumowując, racjonalność przybiera u Hume’a formę swoistego etosu sceptycznego badacza, precyzyjnie formułującego swoje przekonania, których treść nie sięga poza granice naszego doświadczenia (impresje).

² K. Gurczyńska, „Dlaczego Hume pragnął spalić metafizyczne księgi?”, w: Z.J. Czarnecki (red.), *Dylematy racjonalności: między rozumem teoretycznym a praktycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, s. 55.

³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal i T. Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005 (odtąd cyt. jako BDRL), s. 7. Hume’owi chodzi głównie o przekonania religijne; jeśli metafizyka przybiera postać religijnych hipotez, staje się niebezpieczna dla naszej natury ludzkiej.

Racjonalność u Hume’a nie polega na radykalnym przeciwstawieniu sfery racjonalnej (z rozumem jako jej ostoją) irracjonalnej sferze uczuć i emocji, jak to czynili poprzedzający go racjoniści – wskazuje on tylko, że należy uwzględnić rolę nieracjonalnego składnika w powstawaniu naszych działań. Hume zachowuje opozycję rozum–uczucia (są one do siebie niesprowadzalne), ale uczucia są już tylko a-racjonalne, a nie irracjonalne, stając się niezbędnym elementem fizjologii naszego umysłu, a nawet jedynym motorem jego działania⁴. Uczucia łagodne nie są przeciwstawne rozumowi, ale są nimi przesadne i egzaltowane emocje (uczucia gwałtowne), stanowiące źródło wszelkiego zabobonu⁵. Ściślej rzecz biorąc, to nie same te uczucia są sprzeczne z rozumem, ale sądy im towarzyszące – uczucie jest nierozumne tylko w tym sensie, że opiera się na błędnym mniemaniu (postulującym istnienie przedmiotów, które naprawdę nie istnieją), lub gdy dobieramy środki niewystarczające do osiągnięcia celu (kierujemy się fałszywym sądem o związkach przyczynowo-skutkowych)⁶. To właśnie nad tymi uczuciami muszą przeważać, jak już było zaznaczone wcześniej, uczucia łagodne, takie jak pewne przyrodzone instynkty (życzliwość) czy ogólne pragnienie dobra. Rozum jest w tym działaniu ich nieocenionym (i może niedocenionym) sojusznikiem: jego zadaniem jest formułowanie prawdziwych sądów teoretycznych o istnieniu i naturze rzeczy oraz o celach i prowadzących do nich, wystarczających do ich realizacji, środkach. Pozwala nam na racjonalizację naszego działania, a także pomaga uświadomić sobie iluzoryczność naszych możliwych celów. Dostarczając informacji o różnych aspektach danej sytuacji, zmienia zasięg naszego pragnienia, skłaniając nas do określonego sposobu postępowania. Rozum, chociaż bezpośrednio nie motywuje nas do działania, może to robić w sposób pośredni, pełniąc funkcję nie tyle instrumentalną, co modyfikującą. „Oto mogę pragnąć jakiegoś owocu ze względu na jego wyborny smak; lecz skoro przekonacie mnie o moim błędzie, pragnienie moje tego owocu znika”⁷.

Ostatnim i najważniejszym elementem Humowskiej koncepcji racjonalności jest instynkt, jedyny i niezawodny gwarant sprawnego funkcjonowania ludzkiego umysłu. Hume, demaskując ograniczenia rozumu, pokazuje, że nasze przetrwanie jest wynikiem nie siły naszego umysłu, ale jego słabości, i paradoksalnie działa to na naszą korzyść. Gdyby nie instynkt, stanowiący najlepszą podstawę naszych przeświadczeń, nadal tkwilibyśmy w zwątpieniu i niepewności, trawieni sceptyczną gorączką. Oczywiście instynktowna i bezwolna akceptacja samonarzucających się przeświadczeń jest bliższa wierze niż

⁴ *Traktat*, s. 262.

⁵ Z.J. Czarnecki, „Między Kartezjuszem a Hume’em – uczłowieczanie rozumu w myśli nowożytnej”, w: tenże (red.), *Dylematy racjonalności*, dz. cyt., s. 52–53.

⁶ *Traktat*, s. 491.

⁷ Tamże, s. 492.

ideałowi filozoficznego uzasadnienia, ale jest to najlepsze, jakim dysponujemy, sceptyczne rozwiązanie sceptycznych wątpliwości. Czym właściwie jest ten instynkt? Mechaniczną skłonnością, która gwarantuje izomorfie pomiędzy naszymi myślami a światem zewnętrznym – swoistą wprzód ustanowioną harmonię pomiędzy sferą następujących po sobie idei (naszych przeświadczeń) a biegiem przyrody⁸. Podsumowując, instynkt stanowi warunek możliwości powstania racjonalności, a co za tym idzie, ufundowania całej naszej wiedzy, nauki, życia praktycznego, jako podporządkowanych biologicznemu przetrwaniu. Mając na uwadze powyższe kryteria racjonalności, jak w takim razie przebiega Humowska krytyka racjonalności religii?

b) Argumenty na istnienie Boga

Hume zauważa nietrafność argumentów na istnienie Boga opartych na wnioskowaniu ze skutku o przyczynie: zarówno apriorycznego (np. dowód kosmologiczny), jak i aposteriorycznego (dowód teleologiczny). Zgodnie z przeprowadzonym przez niego rozróżnieniem na rozumowanie moralne (o faktach) i demonstratywne (o ideach) dowody *a priori* nie pozwalają na wyprowadzenie istnienia jakiejś rzeczy z samej jej idei. Wątpliwa jest także znajdująca się u podstaw dowodu kosmologicznego zasada racji dostatecznej: *a priori* nie da się wykazać, że każda rzecz musi posiadać swoją przyczynę. Dowody aposterioryczne okazują się tak samo narażone na zarzuty: oparte na analogii do ludzkich zdolności i wytworów orzekanie na podstawie szczególnych cech świata (np. ładu) o istnieniu jego doskonałego stwórcy jest nieuprawnione. Hume wskazał na brak lub ograniczony stopień podobieństwa pomiędzy światem a ludzkimi wytworami oraz Boskim a ludzkim umysłem. Ponadto, dowody teleologiczne w swej istocie są nieaposterioryczne, wykraczają poza granice naszego doświadczenia: posiadają ukryte aprioryczne założenie o cechach, jakie powinien mieć stwórca świata oraz nie stosują się do zasady proporcjonalności (wyprowadzają ze skutku więcej cech o przyczynie, niż powinny). Okazują się zatem dowodami apriorycznymi w przebraniu. Gdyby jednak te dowody *a priori* nie zakładały, że Bóg posiada określone atrybuty, to konsekwentne wnioskowanie *a posteriori* doprowadziłoby nas do pojęcia bóstwa na obraz i podobieństwo człowieka.

Dla Hume'a dociekanie ostatecznych przyczyn świata zalicza się do sfery rozważań metafizycznych, wykraczających poza doświadczenie. Z tego względu na gruncie jego poglądów można takie poszukiwania uznać za nieracjonalne: każda hipoteza kosmogoniczna jest tak samo prawdopodobna, a natura

⁸ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk i T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005 (odtąd cyt. jako BDZM), s. 47.

naszych władz poznawczych nie pozwala nam na weryfikację którejkolwiek z nich. Tym samym próby udowodnienia istnienia Boga lub wyprowadzenia wniosków o jego naturze na podstawie naszego doświadczenia świata lub samego faktu jego istnienia są skazane na niepowodzenie.

c) Czy religia jest naturalna?

Skoro nie dysponujemy żadnymi dowodami na istnienie Boga, jaka jest w takim razie geneza przekonań religijnych, ludzkiej wiary? Dlaczego ludzie są przeświadczeni o istnieniu doskonałego stwórcy, choć nie dysponują faktami potwierdzającymi to istnienie? Czy można znaleźć racjonalne uzasadnienie dla żywienia przez ludzi uczuć religijnych? Czy wiara jest czymś naturalnym dla człowieka? Czy faktycznie jest potrzebna np. jako gwarant moralności? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w głównej części artykułu. Zanim jednak do niej przejdę, należy ustalić, co oznacza dla Hume'a słowo „natura”/„naturalny”. W *Traktacie o naturze ludzkiej* zostają przedstawione trzy znaczenia, w jakich możemy go używać⁹. Po pierwsze, „naturalny” to zgodny z prawami natury – stanowi przeciwieństwo „cudownego” (łamiącego te prawa). Po drugie, „naturalne” jest przeciwieństwem tego, co rzadkie i niezwykle – zdarzenie naturalne to coś powszechnie występującego (kwestią sporną pozostaje, jaka liczba przypadków jest potrzebna, by ustalić, czy coś jest zdarzeniem naturalnym). Po trzecie, „naturalny” można zdefiniować w opozycji do „sztucznego” – w przypadku człowieka oznacza to, że coś należy już do naszej pierwotnej struktury umysłu (tak nas ukształtowała biologia – Natura), a nie powstało w wyniku rozumowania (umowy itp.). Religia nie jest naturalna w znaczeniu pierwszym (cuda są jej konstytutywnym składnikiem). Czy jest mimo to naturalna w sensie drugim i trzecim? Czy jest czymś powszechnie występującym oraz czy stanowi pierwotny składnik naszego umysłu, naszej ludzkiej natury? Jak zauważa Hume w *Naturalnej historii religii*, jej powszechnemu charakterowi przeczy doświadczenie – istnienie ateistów. Z kolei jednym z argumentów przeciw pierwotności religii jest argument moralny – religia jako zbiór zasad moralnych nie jest tworem naturalnym, ale sztucznym.

2. Argument moralny: religia jako moralność sztuczna

W *Naturalnej historii religii* Hume zestawia cnoty wierzących w jednego Boga i wyznawców wielu bóstw. „Porównanie teizmu i bałwochwalstwa pozwala

⁹ *Traktat*, s. 551–552.

poczynić pewne inne jeszcze uwagi, które również potwierdzają pospolite spostrzeżenie, że z zepsucia rzeczy najlepszych wynikają najgorsze”¹⁰. Odwaga, tolerancyjność wobec innych religii i zdrowy rozsądek politeistów są przeciwstawione przywarom teistów: poczuciu poniżenia czy też fascynacji tym, co absurdalne i nedorzeczne. Czy religia stanowi zatem wsparcie i podstawę dla moralności? Postaram się odpowiedzieć na to pytanie, przedstawiając Davida Hume’a krytykę mnisich cnót oraz jego projekt świeckiej moralności.

a) Krytyka mnisich cnót

„Celibat, posty, pokuta, umartwianie ciała, wyrzeczenie, pokora, milczenie, samotność i cały zastęp mnisich cnót – z jakiegoż to powodu są one powszechnie odrzucane przez rozsądnych ludzi, jeżeli nie dlatego, że nijak nie służą żadnemu celowi...”¹¹ Hume krytykuje religijne systemy wartości. Wyżej wymienione cechy uważa on nie za cnoty, ale za przywary. Wartość mogą stanowić tylko przymioty, które są użyteczne lub przyjemne dla nas samych bądź dla innych, a tego warunku „mnisie cnoty” nie spełniają z trzech powodów¹². Po pierwsze, nie są to cechy użyteczne dla naszego przetrwania: nie pomagają ludziom lepiej radzić sobie w życiu. Po drugie, nie są to cechy ani użyteczne, ani przyjemne dla innych: nie czynią z nas ani bardziej wartościowych członków społeczeństwa, ani bardziej cenionych kompanów. Po trzecie, nie są to cechy przyjemne dla nas samych: nie zwiększają naszej radości z życia. Ten trzeci argument rozwija Hume w *Traktacie*, kiedy opisuje genezę oraz mechanizm działania dumy i pokory: impresją pierwotną tej pierwszej jest odczucie przyjemności, a drugiej – przykrości¹³. Konkretniej, tą pierwotną, negatywną emocją jest strach, jak zostało zauważone wcześniej.

Mnisie przywary nie tylko utrudniają osiągnięcie celów, ale stanowią zagrożenie dla moralności, ponieważ, jak pisze Hume: „...mącą rozum, serce od nich twardnieje, stępia się wyobraźnia – i człowiek gorzknieje”¹⁴. W interesie instytucji religijnych leży nakładanie ograniczeń na ludzką wiedzę – skoro u źródeł wiary leży strach, zatem należy tę emocję w ludziach podsycać i wzmacniać. Lęk przed nieznanym mechanizmem przyrody można wzmocnić, zwracając uwagę tylko na negatywne strony naszego życia (np. kataklizmy jako kara za grzechy), podkreślając słabość i marność ludzkiej natury czy też roztaczając wizję mąk pośmiertnych. Po drugie, religia sięga po jak najbardziej

¹⁰ D. Hume, „Naturalna historia religii” (odtąd cyt. jako NHR), w: D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962 (odtąd cyt. jako *Dialogi*), s. 182.

¹¹ BDZM, s. 80.

¹² Tamże.

¹³ *Traktat*, s. 375.

¹⁴ BDZM, s. 80.

absurdalne tezy, przekraczające granice zdrowego rozsądku, odwołuje się do naturalnej dla ludzi pogoni za tym, co tajemnicze i nieprawdopodobne: „cuda poruszają nasze zamięłowanie do niespodzianki i zdumienia”¹⁵. Jak zauważa Hume: święta tajemnica występuje przeciwko świeckiemu rozumowi, przeciwstawiając rozsądkowi niedorzeczność¹⁶. Choć to nasze uczucia decydują o tym, co jest dobre, a co złe, moralność jest kwestią smaku, a nie poznania, to rozum ma swój udział w podejmowaniu decyzji moralnych – dostarcza nam informacji o świecie. Według Hume’a przyjęcie postawy bezstronnego obserwatora (osoby uprawnionej do wydawania sądów moralnych) jest możliwe, gdy odczuwa on w stosunku do ocenianego przedmiotu uczucie aprobaty i spełnia cztery warunki: bezstronności, wszechwiedzy, zdolności współdoznawania i normalnego – niewzburzonego – stanu emocjonalnego¹⁷. Kler, dążąc do ograniczenia naszej wiedzy (zwracając uwagę tylko na negatywne strony rzeczywistości), uniemożliwia nam samodzielne podejmowanie decyzji moralnych (warunek pełnej wiedzy o okolicznościach nie jest spełniony). Warunek bezstronności i niewzburzonego stanu umysłu także zostaje naruszony: fanatyk religijny, ogarnięty przez entuzjizm, pogrążony w ślepej wierze, jest gotowy uznać największy absurd za racjonalny, nie jest osobą zdolną przyjąć obiektywny punkt widzenia.

Ponadto, życie w zgodzie z religijnymi wartościami zagraża naszemu naturalnemu poczuciu ludzkości (sympatii) – „serce od nich twardnieje”. Według Hume’a na wzorzec osobowy człowieka składają się wartości takie, jak roztropność, pracowitość, oszczędność, skromność, zdrowy rozsądek (użyteczne bezpośrednio dla mnie), radosne usposobienie, odwaga, duma (przyjemne dla mnie), dobre maniere, dowcip, pomysłowość, przyzwoitość (bezpośrednio przyjemne dla innych) oraz najważniejsze: życzliwość i sprawiedliwość¹⁸. To te cechy zarówno czynią zadość naszej miłości własnej, jak i sprzyjają kształtowaniu pozytywnych relacji z innymi ludźmi. Gdy religijny entuzjasta oddaje się gorliwie wypełnianiu najdziwniejszych rytuałów i obrządków (biczowanie, posty, kary za herezje), cierpi nie tylko on sam, ale także inni ludzie: „wśród teologów wszystkich popularnych wyznań żaden temat nie przyjął się równie powszechnie, jak wystawianie powszechnych korzystnych stron nieszczęścia”¹⁹. Sednem religii staje się nie moralność rozumiana jako naturalne poczucie życzliwości wobec innych, ale zewnętrzne formy rytuałów i obrzędów: „cóż jest tak czyste, jak niektóre zasady moralne, zawarte w niektórych

¹⁵ BDRL, s. 95.

¹⁶ NHR, s. 186.

¹⁷ M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 135.

¹⁸ Zob. BDZM, s. 53–78.

¹⁹ NHR, s. 153.

teologicznych systemach? Co tak zepsute, jak pewne praktyki, które z systemów tych wynikają?”²⁰

Rezultatem stosowania systemu wartości kleru jest to, że „człowiek gorzknieje”. Religia poniża i degraduje człowieka: „nikczemna poddańczość i niewolnicze posłuszeństwo stały się dla ludzi środkiem dostąpienia niebiańskiej chwały”²¹. Teizm z powodu postulowania nieskończonej doskonałości Boga prowadzi do poniżenia człowieka, zwraca uwagę na marność i ograniczoność jego natury. Wyrastając ze smutku i lęku, wpędza wyznawców w jeszcze większą rozpacz i bezradność, zmuszając do bardziej gorliwego poddania się woli boskiej Opatrzności. Taka wizja natury ludzkiej jest sprzeczna z propagowanym przez Hume’a wzorcem osobowym. Ponadto, jego wizja człowieka jest pozytywna, a nie negatywna: każdy z nas jest w pewnym stopniu samolubny, dba o własne interesy i przyjemności, jednocześnie naturalne poczucie sympatii wywołuje w nas współczucie na niedolę innych ludzi: „...jakaś część gołębia zespółiła się w naszej naturze z częścią wilka i węża”²². Przedstawiona przez Hume’a harmonia pomiędzy dążeniem do własnej przyjemności a służeniem społeczeństwu stoi w sprzeczności z religijną wizją człowieka, pozbawiającego przyjemności siebie i innych. To nie znaczy, że Hume negował wartość poświęcenia i uważał, że należy za wszelką cenę unikać cierpienia – po prostu postulował kierowanie się w życiu umiarem, sceptyczną rozważą i ostrożnością. Człowiek wierzący wydawał mu się przykładem nieumiarkowanego entuzjasty.

Ponadto, u Hume’a przewijają się także uwagi podobne do poglądów wolnomyślicieli: wiara może stanowić narzędzie manipulacji. Propagowanie przez kler określonych wartości (np. pokory), wywoływanie w ludziach lęku przed nieznanym, pełnym zła światem wpędza ludzi w poddańczość i niewolnicze posłuszeństwo. Poprzez takie socjotechniczne zabiegi instytucjom religijnym udaje się przetrwać.

Hume’a krytyka rzekomych mnisich cnót jest nierozzerwalnie związana z jego krytyką religii jako takiej²³. Można dość prosto wykazać, że krytykowane przez niego cechy, takie jak pokora, samotność itd., w pewnych sytuacjach mogą być użyteczne, a nawet przyjemne (pewna doza pokory jako wyraz szacunku jest niezbędna w kontaktach społecznych, szczególnie z osobami wyższymi rangą, a samotność po męczącym dniu okazuje się przyjemna). Mogą okazać się przyjemne i użyteczne, gdy są w posiadaniu ludzi rozważnych, kierujących się umiarem, dokonujących osądów moralnych „za pomocą swego naturalnego, nieuprzedzonego rozumu, wolni od pozornego blichtru przesądów

²⁰ Tamże, s. 216.

²¹ Tamże, s. 182.

²² BDZM, s. 81.

²³ W. Davie, „Hume on Monkish Virtue”, „Hume Studies”, Vol. XXV, nr 1/2 (kwiecień/listopad 1994), s. 151.

oraz fałszywej religii”²⁴. To nie same te cechy są niebezpieczne dla moralności, ale towarzyszący im religijny fanatyzm, który bierze się ze strachu i obawy. Powstaje pytanie, czy religia jest w stanie ukoić nasz lęk.

b) Bóg podstawą moralności?

Czy Bóg potocznej religii może pełnić rolę gwaranta moralności, jak chcieliby tego Samuel Clarke czy John Locke? Po pierwsze, poszukiwania źródeł religii w naturze ludzkiej doprowadziły nas do Boga pojętego jako projekcja naszych lęków i obaw – stanowi on wytwór naszej wyobraźni, nie mamy żadnego dowodu na jego realne istnienie, niezależne od naszego umysłu. Nawet zakładając, że racjonalne jest uznanie tej fikcji, to i tak pojawiają się wątpliwości, czy jest to wizja kojąca nasze lęki. Hume uważa, że ludzie kierowani strachem są w stanie wytworzyć w sobie tylko obraz bóstwa nikczemnego. Doskonałość i wszechmoc (z naciskiem na moc, a nie dobro czy miłosierdzie) są mu przypisywane z takiego samego powodu: wyznawcy chcą zaskarbić sobie względy obiektu kultu. „Między różnymi zasadami natury ludzkiej, na których zasadza się religia, zachodzi tu więc pewnego rodzaju sprzeczność. Naturalne nasze trwogi nasuwają nam myśl o bóstwie szatańskim i pełnym złości; skłonność do pochlebstw każe nam uznać je doskonałym i boskim”²⁵. Wyobrażona idea Boga zatem nie tylko budzi trwogę (bóstwo religii potocznych przypomina bardziej złośliwego demona niż wyrozumiałego opiekuna), ale również jest wewnętrznie sprzeczna. Strach, dodatkowo wzmocniony wizją Sądu Ostatecznego, popycha ludzi ku zabobonnym praktykom w celu przypodobania się bóstwu.

Pojawia się także inny problem (szerzej zostanie on poruszony przy okazji omawiania różnic pomiędzy sprawiedliwością boską a ludzką): jak odnieść nasze pojmowanie moralności do Boga nieskończenie od nas doskonalszego? Konieczne byłoby założenie, że jego konstytucja uczuciowa jest podobna do naszej. Bóg, by nas ukarać, musiałby doznać najpierw uczucia przykrości, a to jest już skrajnie antropomorficzna hipoteza. Skoro jego struktura emocjonalna pozostaje dla nas nieznana, niezrozumiała jest też system moralny, jakim się kieruje. Tym samym, możemy tylko zgadywać, jakie są faktyczne wymagania Boga wobec ludzi, czy pokrywają się z tymi, które głoszą religijne autorytety. Jak zauważa Paul Russel: „te same składniki, które spajają ludzi we wspólnotę moralną, służą temu, by *odseparować* [wyróżnienie autora] to, co ludzkie, od tego, co boskie”²⁶. Te same problemy pojawiają się, gdy chcemy pojąć bożą

²⁴ BDZM, s. 80.

²⁵ Tamże, s. 202.

²⁶ P. Russel, „Traktat Hume’a i problem cnotliwego ateizmu”, „Nowa Krytyka” 20/21, s. 372.

sprawiedliwość: w ludzkiej wspólnocie moralnej sprawiedliwość jest ufundowana na konwencji, z Bogiem takiej umowy nie jesteśmy w stanie zawrzeć. Skoro Hume uznaje moralność religijną za bezużyteczną i niezrozumiałą, co w takim razie ma do zaoferowania w zamian?

c) Cnotliwy ateizm

Hume nie zgadza się z religijnymi moralistami (takimi jak Clarke) w kwestii tego, że hipoteza autonomii moralności w sposób nieunikniony łączy się ze sceptycznym poglądem na etykę albo z pesymistyczną wizją natury ludzkiej (jak u Hobbesa). Hume przedstawia własny projekt cnotliwego ateizmu, w którym moralność nie jest wynikiem umowy, a człowiek nie jest ujmowany jako istota z gruntu zła i egoistyczna. Tak jak Hobbes, Hume stara się sporządzić naukowy opis (bez odwoływania się do religii) życia moralnego i społecznego człowieka; tak jak Lord Shaftesbury podkreśla naturalną, opartą na uczuciach (duma, oddźwięk uczuciowy / poczucie ludzkości, zmysł moralny) stronę moralności²⁷. Co zatem składa się na koncepcję cnotliwego ateizmu według Hume'a?

Lecz oto każda własność w nas samych czy w innych, która daje nam przyjemność, zawsze wywołuje dumę lub miłość, wszelka zaś rzecz, która daje niezadowolenie, wywołuje pokorę lub nienawiść. Stąd wynika, że te dwie właściwości duchowe, a mianowicie cnotę i możliwość wywoływania miłości lub dumy, należy uważać za równoważne; podobnie przywarę i możliwość wywoływania skromności lub nienawiści²⁸.

Hume'a teoria cnoty opiera się pierwotnych impresjach przyjemności bądź przykrości. Moralność jest zatem kwestią smaku (uczucia), a nie nadludzkiego rozumu. To nie znaczy, że rozumowanie nie odgrywa roli w podejmowaniu decyzji moralnych – jak było wspomniane wcześniej, rozum jest odpowiedzialny za dostarczanie informacji o świecie. Hume zwraca także uwagę na naturalną (ogólnoludzką) zdolność współdoznawania (oddźwięku uczuciowego): „gdy są jednakowo napięte struny, to ruch jednej udziela się innym; podobnie wszelkie poruszenia uczuciowe łatwo przechodzą z jednej osoby na inną i rodzą odpowiednie poruszenia w każdej istocie ludzkiej”²⁹. Uczucia moralne wraz z oddźwiękiem nie służą tylko rozpoznawaniu cnoty i przywary, ale także pozytywnemu wzmocnianiu tych pierwszych, jako użytecznych i dobrych dla społeczeństwa (skoro cnota jest czymś wywołującym przyjemność, to prowadzi do szczęścia osobistego). Jak już zostało wspomniane, nie oznacza to, że

²⁷ Tamże, s. 355.

²⁸ *Traktat*, s. 654.

²⁹ Tamże, s. 655.

moralność jest czysto subiektywna, za zaopatrywanie umysłu w obiektywne informacje jest odpowiedzialny rozum, wskazujący możliwe skutki naszych decyzji moralnych. Nie jest zatem konieczne ufundowanie moralności tylko na zewnętrznych relacjach moralnych odkrywanych przez rozum (których gwarantem musi być Bóg) – można, nie obawiając się zarzutu sceptycyzmu, podstawą reguł moralnych uczynić naturę ludzką. Nasza natura z kolei nie jest ani z gruntu zła, ani dobra: przeciętny człowiek znajduje się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami.

Przestrzeganie reguł ludzkiej moralności jest czymś naturalnym dla człowieka, to religia z jej sztucznymi rytuałami i obrzędami stawia ludziom absurdalne wymagania: „...wszelka cnota jest przyjemna, kiedy ludzie przekonają się do niej przez najskromniejsze choćby jej uprawianie; wszelki zabobon jest po wszystkie czasy odrażający i uciążliwy”³⁰. Sprawiedliwość (więcej w następnym punkcie), choć jest sztuczną cnotą, naturalnie wtopiła się w naszą praktykę moralną, wpływa na nasze uczucia: „...interes egoistyczny jest pierwotnym motywem do ustalenia reguł sprawiedliwości; lecz odczuwanie przez oddźwięk interesu publicznego jest źródłem aprobaty moralnej, która towarzyszy tej cnotie”, czego nie można powiedzieć o zasadach religii³¹.

Praktyki religijne są nie tylko czymś nienaturalnym – w rzeczywistości nie mają realnego wpływu na naszą moralność. Faktycznym źródłem moralnego postępowania nie są religijne dogmaty, ale nasze naturalne skłonności – działamy moralnie nie ze względu na bóstwo, ale ze względu na więź z najbliższymi, oddźwięk uczuciowy czy obowiązki wobec innych i społeczeństwa³². Rozmaite praktyki religijne mają na celu tylko i wyłącznie oddanie czci Bogu dla wykupienia się w jego łaski. Moralność nie tyle nie potrzebuje religii, ona zawsze funkcjonowała niezależnie od niej. „Żaden trybunał nie obywa się bez przysięg, ale czy naprawdę ich autorytet wynika z jakiejś popularnej religii? Uroczysty charakter i powaga sytuacji, wzgląd na opinię, myśl o ogólnych interesach społeczeństwa – oto co przede wszystkim trzyma człowieka w ryzach”³³. Locke nie miał racji, mówiąc, że dla ateisty nie są ważne przysięgi, przyrzeczenia; swoją wagę mogą one posiadać, choć nie zostały złożone wobec Boga³⁴.

Ponadto, jeśli zdarzy się, że religia wywrze jakiś wpływ na moralność, to będzie on tylko negatywny i destrukcyjny: człowiek w imię sztucznych praktyk religijnych występuje przeciwko swojej naturze i zaczyna popełniać najgorsze zbrodnie (prześladowania innowierców, działalność Świętej Inkwizycji).

³⁰ NHR, s. 210.

³¹ *Traktat*, s. 578.

³² NHR, s. 210–211.

³³ *Dialogi*, s. 130.

³⁴ J. Locke, *List o tolerancji*, cyt. za: P. Russel, dz. cyt., s. 368.

zycji)³⁵. Hume zarzuca wierzącym hipokryzję – przestrzegają rytuałów, zapewniają o swojej wierze, ale „przyjrzyjcie się ich życiu, nie uwierzycie chyba, że w doktrynach tych pokładają choć odrobinę zaufania”³⁶. Teizm prowadzi także do nietolerancji wobec innych wyznań, co widać np. u Locke’a, którego tolerancja nie obejmowała ateistów i katolików.

Podsumowując, Hume dokonuje radykalnego odróżnienia religii (uznanej za zabobon) od świeckiej moralności. Ta pierwsza to tylko sztuczne rytuały, za którymi kryje się jedynie uczucie strachu, ta druga to moralność właściwa, mająca swe źródło w generującym cnoty odczuciu przyjemności, a wsparcie w rozumie. Czy jednak religia nie jest podobna do sprawiedliwości, sztucznego elementu świeckiej moralności?

d) Cnoty sztuczne

„...Przesąd jest czymś dowolnym i bezużytecznym, sprawiedliwość zaś jest absolutnie niezbędna dla pomyślności ludzi oraz istnienia społeczeństwa”³⁷. Wielu znanych Hume’owi filozofów brytyjskich (m.in. Clarke i Locke) próbowało krytykować teorię umowy społecznej Hobbesa i wykazać, że moralność nie jest czysto konwencjonalna, ale takie wartości, jak sprawiedliwość opierają się na rzeczywistych relacjach moralnych, istniejących niezależnie od ludzkich umów³⁸. Jak już zostało wspomniane wcześniej, wykorzystywali ten argument do, z jednej strony, obrony moralnego obiektywizmu (prawa naturalne to prawa moralne ustanowione przez Boga), z drugiej zaś do wykazywania niemożliwości ustanowienia autonomicznego (konwencjonalnego, bez odwoływania się do Absolutu) systemu moralnego bez jednoczesnego popadnięcia w sceptycyzm lub pesymizm. W celu uniknięcia dowolności naturalny „przesąd” musi zatem stanowić podstawę sprawiedliwości. Hume odwraca ten argument. Zarówno religia, jak i sprawiedliwość mają charakter wtórny: nie są pierwotnymi impresjami, nie wynikają bezpośrednio z działania instynktu. Jednak podczas gdy ta pierwsza ma swe źródło w odczuciu strachu, druga jest rezultatem rozumowania.

Sytuacja człowieka jest wypadkową skrajności: ani nie cierpi on z powodu braku zasobów, ani nie cieszy się ich nadmiarem, jego natura nie jest ani w pełni dobra, ani w pełni zła³⁹. Takie okoliczności sprzyjają łączeniu się ludzi w grupy i współpracy. Gdy ludzie zauważają, że taka sytuacja im się opłaca ze względu na jej bezpośrednią użyteczność dla nich samych (interes własny),

³⁵ NHR, s. 180–181.

³⁶ Tamże, s. 216.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ P. Russel, dz. cyt., s. 364.

³⁹ O powstaniu sprawiedliwości zob. BDZM, s. 15–31 oraz *Traktat*, s. 555–579.

postanawiają przy niej trwać, i tak rodzi się sprawiedliwość. „Rodzaj ludzki jest wynalazczy; i gdzie wynalazek narzuca się oczywiście i jest bezwzględnie konieczny, tam można go nazwać równie dobrze jak każdą rzecz, która wypływa bezpośrednio z czynników pierwotnie danych w naturze”⁴⁰. Choć sprawiedliwość jest cnotą sztuczną (powstała w wyniku umowy i rozumowania), to ze względu na użyteczność tej zasady jest ona tak samo naturalna dla nas, jak instynktowne mechanizmy. Są oczywiście przypadki, kiedy sprawiedliwość nie jest użyteczna, ale nie odrzucamy jej ze względu na ogólną użyteczność samej reguły sprawiedliwości.

Odwrotnie sprawa przedstawia się z religią: choć wydaje się nam, że jej źródłem jest pierwotne poczucie istnienia stwórcy, to jej praktyczne zastosowanie już nie jest dla człowieka naturalne. Ponadto, jak było zauważone wcześniej, religia jest także bezużyteczna. To, co jest rzekomo naturalne, prowadzi do sztucznego życia i obyczajów, co można zobaczyć na przykładzie mnisich „cnót”. „Kiedy przestają słuchać wskazówek wspólnego nam wszystkim rozumu i usiłują wieść to, jak je nazywasz, życie sztuczne, nie można doprawdy odpowiadać za to, co przypadnie im do gustu, a co nie. Znajdują się wówczas w innym żywiole niż reszta ludzkości”⁴¹. Religia nie chroni przed dowolnością, ona sama jest czymś dowolnym: umysł kierujący się tylko gwałtownymi uczuciami jest nieprzewidywalny i nieracjonalny. Wiara bazuje na naszej wrodzonej słabości (strachu, nadziei, obawie przed nieznanym, potrzebie tajemnicy, pogoni za niezwykłymi i nieprawdopodobnymi zdarzeniami) i sztucznie te przypadłości podsycą: „...im bardziej niewytłumaczalne są wymagane przez bóstwo sposoby pozyskania jego łaski, tym bardziej niezbędną rzeczą staje się porzucić nasz rozum przyrodzony”⁴². Rzeczy tak absurdalne, że gdybyśmy je chcieli zrobić dla drugiej osoby, to powstrzymałby nas przed ich wykonaniem rozum, czynione w imię Boga wydają się ludziom ogarniętym religijnym entuzjazmem zupełnie naturalne. Z perspektywy niezaangażowanego rozumu są to działania sztuczne (nienaturalne) i irracjonalne. Moralność świecka nie wymaga takich bezsensownych poświęceń, zbędnego cierpienia.

Należy jeszcze podjąć kwestię krytykowanej przez Hume’a koncepcji boskiej sprawiedliwości: według niego idea Sądu Ostatecznego stoi w sprzeczności z naszą ludzką moralnością⁴³. Po pierwsze, atrybuty moralne Boga jako bytu absolutnie doskonałego są nieporównywalne z naszymi, zatem musimy przyjąć, że zasady, jakimi stwórca kieruje się przy udzielaniu wiecznych kar i nagród, mogą się różnić od reguł moralnych, jakimi kierujemy się w naszym codziennym życiu. Po drugie, kary są nieproporcjonalne do przewinienia (nie-

⁴⁰ *Traktat*, s. 562.

⁴¹ D. Hume, „Dialog” w: BDZM, s. 135.

⁴² NHR, s. 213.

⁴³ Zob. D. Hume, „O nieśmiertelności duszy” w: BDRL, s. 149–151.

skończona kara za skończony występki). Po trzecie, wątpliwa wydaje się możliwość rozsądzenia, który człowiek jest dobry, a który zły, skoro większość ludzi „spędza życie gdzieś między grzechem a cnotą”⁴⁴. Człowiek z jednej strony jest istotą egoistyczną i czasami postępuje tylko z uwagi na własny interes, z drugiej naturalny mechanizm oddźwięku uczuciowego uwrażliwia go na los innych. Hume zakłada, że u większości ludzi dobre i złe uczynki się równoważą. Po czwarte, czy idea wiecznej kary i nagrody jest w ogóle potrzebna? Namysł nad tym, co sprzyja interesom społecznym, stanowi podstawę moralności – czy ich ochrona wymaga odwołania się do boskiej sprawiedliwości? Wreszcie po piąte, Hume podkreśla niemoralność Sądu Ostatecznego: „potępienie jednego tylko człowieka jest we wszechświecie złem nieporównywalnie większym niż podbicie miliardów królestw”⁴⁵. Boska sprawiedliwość przeciwstawiona ludzkiej wydaje się zatem niemoralna, niezrozumiała i bezużyteczna.

Podsumowując rozważania w tym punkcie, Hume starał się wykazać, że religia jako podstawa moralności okazuje się niepotrzebna: postępujący moralnie ludzie kierują się naturalnymi skłonnościami, a nie sztucznymi zasadami religijnymi. Ponadto, przyjmując za swoje źródło istnienie absolutnie doskonałego Boga, moralność religijna staje się po prostu niezrozumiała. Politeizm ma przewagę nad religią teistyczną: „... nie pozostawia na szczęście tak głębokiego piętna na uczuciach i na rozumie”, jest bardziej zdroworozsądkowy, nie tak sprzeczny wewnętrznie i absurdalny, jak monoteizm⁴⁶. Hume zwraca uwagę także na ludzką hipokryzję: zazwyczaj ludzie nie przyznają się do niewiary, wypełniają pokornie religijne rytuały, choć w rzeczywistości są to działania zbędne, a nawet szkodliwe.

3. Zakończenie

Wydaje się jednak, że na gruncie filozoficznych poglądów Hume’a da się obronić praktyczną racjonalność religii. Po pierwsze, sam zainteresowany przyznaje, że religia, choć szkodliwa i wtórna, jest skłonnością naturalną – jest wynikiem naturalnej reakcji człowieka na strach przed nieznanym światem⁴⁷. Po drugie, można zakwestionować argumenty Hume’a o szkodliwym wpływie religii na moralność. Z zepsucia najlepszych zasad wychodzą rzeczy najgorsze, ale, jak odpowiada Berkeley w *Alkifronie*, to tylko pokazuje, że winę za niezbyt chwalebne dla religii karty w historii (prześladowania innowierców itp.) ponoszą nie same zasady chrześcijaństwa, tylko ludzie, którzy ze względu na

⁴⁴ Tamże, s. 150.

⁴⁵ Tamże, s. 151.

⁴⁶ NHR, s. 201.

⁴⁷ Tamże, s. 215.

ograniczoną swą naturę źle je zrealizowali. Ponadto, stojący po drugiej strony barykady Berkeley zwraca uwagę na pomijane przez Hume'a pozytywne skutki chrześcijaństwa, np. stopniową humanizację obyczajów. Hume mógłby oczywiście odpowiedzieć na ten zarzut, wskazując że prawdziwą przyczyną w takich przypadkach było działanie naturalnej sympatii, a nie nałożonej na nią sztucznej religijnej moralności. Nawet jeśli to prawda, i religia w istocie nie ma wpływu na nasze moralnie dobre działania, to i tak zwykli (niefilozofujący w humowskim duchu) ludzie tak nie uważają, dla nich religia ma faktyczne znaczenie dla codziennego życia⁴⁸. Po trzecie zatem, religia stanowi gwarancję życia moralnego i społecznego. Sam Hume nie jest typem rewolucjonisty – przedkłada spokój filozoficznych rozważań nad irracjonalny religijny entuzjazm, zdaje sobie sprawę, że powodem, dla którego dany człowiek opowiedział się po którejś ze stron, był jego temperament (czy wyborem kierowały uczucia spokojne, czy gwałtowne). Oświecenie w stronę naturalnego rozumu jest zatem w wielu przypadkach niemożliwe, bo na drodze stoi sama natura ludzka.

Streszczenie

W artykule zostaje podjęty problem racjonalności religii w filozofii Davida Hume'a, w szczególności krytyka tzw. argumentu moralnego. Jako niezbędne wprowadzenie do filozofii religii Hume'a przedstawiam kryteria racjonalnego przekonania, inne argumenty na istnienie Boga (dowód kosmologiczny i teleologiczny) oraz Humowską definicję słowa „natura”/„naturalny”. W głównej części mojej pracy zajmuję się samym argumentem moralnym, czyli próbuję odpowiedzieć na następujące pytania: czy chrześcijańska moralność jest rzeczywiście moralna (zagadnienie tzw. „mnisich cnót”)? Czy Bóg jest gwarantem ludzkiej moralności? Jaka jest alternatywa Hume'a dla moralności chrześcijańskiej? Czy religia jest tylko sztuczną i powierzchowną moralnością, czy wywiera wpływ na nasze moralne zachowanie? W zakończeniu rozważam niektóre argumenty za pragmatyczną racjonalnością religii.

⁴⁸ BDRL, s. 119.